

ПУТИ К ЗНАНИЮ

Н.В.Суслов

ГЕРМЕНЕВТИЧНОСТЬ ЛОГОСА

Коммуникация ощущается сегодня как нечто эпохальное.

Это, во-первых, означает, что она является уникальным достоянием эпохи настоящего и вместе с тем ценна, идеальна для эпох прошлого и будущего. Но так все обстоит только на достаточно глубоком уровне истории. На поверхности же царит чистая динамика хода вещей, движение в ногу со временем, то есть настоящее в облике современности. Прошлое и будущее как таковые здесь обречены на несуществование: первого нет уже, второго нет еще. Разрушая их самостоятельность, современность позволяет им быть лишь «своими» прошлым и будущим. На этом внешнем уровне коммуникация не эпохальна: она сегодня актуальна, действительна, действенна, тогда как на предыдущем и последующем отрезках истории ее активность соответственно выражалась и выразится в менее подчеркнутых формах. (Возможно представление еще об одном – фундаментальном – уровне исторического, где коммуникативность выступает уже не как актуальное или эпохальное, а в качестве вневременной основы развития человеческого рода).

Эпохальность коммуникативного есть, во-вторых, свидетельство его своеобразной суверенности, автономности. Греческое «эпохе» имеет смысл «задержки», «приостановки»; в данном случае надо иметь в виду приостановку действия властных сил гегелевской диалектики. Прежде всего, речь должна идти о коммуникации, для которой не существует прямой оппозиции, и в этом плане – о «большой» коммуникации. Конечно, чисто теоретически всегда можно выделить некую коммуникационную сферу и противопоставить ей сферу некоммуникационную, деятельностьную, и дело обернется, скорее всего, акцентированием кардинальных различий между субъект-субъектным и субъект-объектным отношениями. Но сейчас такое противопоставление необходимо лишь для того, чтобы затем от него отказаться, ибо оно подрывает всеобщность эпохальной коммуникативности. Не будет, далее, удачной и заманчивая трактовка этой коммуникативности как синтеза момента коммуникационного и момента деятельностного (при доминировании первого или «малой» коммуникации). Настаивать на синтетичности «большой» коммуникации – значит упускать ее произведенность никаким властным началом.

Коммуникация, очевидно, запускает процессы понимания, развертывающиеся между ее участниками. Ее эпохальность, специфическая овремененность делают, однако, эти процессы особым феноменом. Понимание наполняется здесь ощущением «вести», восприятием «сообщения», то есть смещается в сторону герменевтики¹. Исключительно современная коммуникативность оказывается с этой точки зрения гипотетической, а вневременная – гипергерменевтикой, первая – слишком прагматически-информационной, вторая – слишком глубинно-повелительной.

¹ По точному замечанию Дж.Ваттимо, на появление сегодняшнего коммуникативного общества философия отвечает тем, что отныне можно с полным правом называть «герменевтическим поворотом» (Cf.: Vattimo G. La società trasparente. — P., 1990. — P. 41).

Герменевтика коммуникативна потому, что «известие» дает о себе знать только во взаимодействии участников коммуникации. Но она еще и онтологична, поскольку такое «известие» не принадлежит ни одному из них, а исходит от бытия. Герменевтическое представляет собой поле сообразности коммуникативного и бытийного. Это поле есть «мир»: и в смысле «тишины», «покоя» – если иметь в виду характерную несуетность онтологизированной коммуникации, и в смысле «целого света» – если принять во внимание своего рода свечение коммуникативированного бытия.

Применительно к герменевтическому миру можно вести речь о трех сторонах, гранях коммуникации и о трех сторонах, гранях бытия.

В первом случае коммуникативность описывается формулой «индивид-индивид». Каждый индивид является тем, что он есть, благодаря своей обособленности, своему эго. Поэтому их связь всегда имеет характер некоторой сооруженности, сделанности. Такого рода искусственность, однако, как раз и доказывает ее максимальную онтологизированность. Корни любого отдельного эго уходят в субъективность, то есть сферу субъекта, понимаемого в исходном смысле – как «под-лежащее», «лежащее в основе всего», и в этом отношении – трансцендентное, но не в качестве деятельного человека, не антропологически. Творческое же могущество трансцендентной субъективности не может ограничиваться индивидным, а обретает свою полноту лишь в коллективном. Вследствие этого она определяет индивидуальность только в рамках полагания коллективности. Не случайно «индивидуум» означает и «неделимое» («самостоятельное»), и «неразлучное» («соединенное с другим»). В результате бытие раскрывается здесь как субстанция, трансцендентная основа «построенного» единства сущего.

Коммуникация, далее, складывается по линии «человек – Абсолют». В отличие от контактов между индивидами связь человека и Абсолюта нераздельно-естественна, органически-мистична. Это не значит, что для нее не существует подлежащего. Однако теперь оно не создает, но обнажает слитность человека и Абсолюта, отрешает ее от напластований искусственности. Недаром мистическое единение личности с божественным обосновывается не в катафатической, а отрицательной, снимающей с Абсолютного признаки его принадлежности к созданному межиндивидуальному полю апофатической теологии. В таком контексте бытийность предстает как чистое, высвобожденное в своей трансцендентности место всеобщей целостности.

Наконец, последняя грань онтологизированной коммуникации – взаимодействие «Я-Ты». В противовес индивидам Я и Ты в большей степени развернуты друг к другу, по сравнению с человеком и Абсолютом – они более равноправны и взаимно независимы. Их отношение реализуется в нескольких разновидностях.

Во-первых, не исключено, что они все же достаточно автономны, чтобы их связь обладала признаками достигнутой. Непосредственная возможность движения навстречу друг другу вытекает из их принадлежности к одному и тому же этосу. Специфическая моральность, конституирующая этот этос, служит трансцендентальным условием их консенсуса. Было бы ошибочным, однако, заключать отсюда об ее трансцендентности. Моральность этоса – не субъективность, не безусловное «под-лежащее». Она сама формируется консенсуалистски ориен-

тированным сообществом Я и Ты; правда, не в реальном, а в идеальном, но являющемся прямым продолжением реального, плане. С этой стороны коммуникативированное бытие высвечивается в роли трансцендентального, но не трансцендентного горизонта совмещенности происходящего².

Во-вторых, между Я и Ты возможно отношение агонистической, состязательной игры, полностью поглощающей их своим динамизмом. Эта своеобразная конфликтность не противоречит «мирности» герменевтического поля: последняя, напомню, характеризует не определенный тип связи участников коммуникации как таковой, а особого рода захваченность бытием связей любого типа. Состязательно-игровое отношение, а значит, и сами Я и Ты не обеспечиваются чем-либо внешним, поэтому бытийность и здесь не воспринимается в образе трансценденции. Однако в силу того, что контакт Я и Ты не определен и никаким единым пространством коммуникативного, она не переживается и как универсальная трансцендентальность. Бытие в данной ситуации – арена жизни-соперничества, ристалище гераклитовской «борьбы».

И, в-третьих, Я и Ты могут встретиться в качестве уникальных вселенных, которые, будучи конечными, смертными, суть некие «послания», «завещания» друг другу, и не более. Теперь бытие нельзя назвать просто нетрансцендентальным, поскольку оно не демонстрирует своей прямой направленности против возможной согласованности. Не является оно и непосредственно нетрансцендентным, так как не оборачивается сущим и не растворяется в прагматизированной посюсторонности. Наследуя оппозициям «трансцендентальное – нетрансцендентальное» и «трансцендентное – имманентное», оно, тем не менее, выходит за их рамки. На этот раз бытийность обнаруживает себя как слабое, эфемерное и темное начало, зыбкая почва, которая связывает «подвешенные» вещи, давая о себе знать лишь в форме их взаимных дионисийско-эстетических отсылок друг к другу. Как бы переплетаясь между собой, вещи образуют своего рода ткань; взаимно обозначая друг друга, они формируют некий универсальный «текст».

Однако герменевтический мир – это не только единство коммуникативного и бытийного, но еще и то, что приводит их к взаимному отражению друг в друге. Определенность такой взаимности конституирована логосом. Грани коммуникативно-онтологической «мировости» находятся в соответствии с различными аспектами его оформляющей силы.

Отправное значение греческого «логоса», как полагают, – «собрание»³. Смысл «собрания» явно указывает на то, что здесь может иметь место не всякая, а лишь произведенная, установленная связь. В первую очередь коммуникация и бытие проникают друг в друга именно под флагом стягивания рассеянного и разрозненного.

Но в «логосе» укоренена и сама идея его герменевтичности. Он восходит еще и к «укладыванию на ложе», «заботливому усыплению в защищающем месте», то есть означает возвращение в лоно спокойствия и тишины и приобщение к несок-

² Понятия трансцендентного и трансцендентального в анализе коммуникативных процессов плодотворно используются Ж.-М.Хаймоне (См.: Хаймоне Ж.-М. Хабермас и Баттай // Танатография Эроса. — СПб., 1994).

³ См., напр.: Библихин В.В. Примечания // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 411.

рытости этого лона. М.Хайдеггер был в немалой степени прав, когда вел речь о «собирающе-раскрывающем существе логоса»⁴.

В той мере, в какой в нем заключен этот собирательно-раскрывающий импульс, логос активен как дискуссия. «Курсус» в «дискурсии» – свидетельство систематичности, последовательности, сукцессивности его действия; снимающе-разряжающий префикс «дис-», со своей стороны, является знаком, что его герменевтичность предполагает освобождение от чисто утилитарной энергетики, целеустремленности.

Часто логос-собрание функционирует довольно жестко. Эта единая твердость делает его моно-логосом, или просто монологом. Развертываясь доказательно-логически, он выступает в качестве дискурса-Разума. В продуцируемой им конструкции легко узнаваем мир построенных межличностных отношений и бытия-фундамента сооруженной связи.

В другом случае собирающий логос более мягок. Он не столько привязывает элементы друг к другу, сколько формирует среду, в которой они оказываются в определенной композиции. Благодаря своей средообразующей способности он демонстрирует черты диа-логоса, или диалога. Динамика диалога – это убеждающая риторика дискурса-Языка. Композиция, составленная таким логосом, фиксирует герменевтику принципиально-консенсуалистской коммуникации Я и Ты и бытия-нетрансцендентного горизонта совместности.

В отношении мира мистической коммуникации человека и Абсолюта и бытия-пространства органической слитости сущего, во-первых, и мира соревнования Я и Ты и агонистической бытийности, во-вторых, возникает впечатление, что они конституированы не логосом, но антилогосом как противоположностью всякому собиранию. В самом деле, если связь человека и Абсолюта не созидается, а обнаруживается и если бытийность не полагает единства вещей, а очищает их единение от организованности, то мы сталкиваемся не с положительностью конструирования, но с отрицательностью деструкции. Такая деструкция восстает против дискурсивности Разума. Одновременно и там, где Я и Ты составляют между собой, а не стремятся к консенсусу, и где бытие есть место борьбы, а не условие совместности, речь, конечно, может идти только об антиподе композиционности – о декомпозиции. Декомпозиция противостоит дискурсивности Языка.

Однако очевидная антисобирательность миров деструкции и декомпозиции – именно из-за своей радикальности – не размещает их за пределами действия логоса. Его собирательная активность – это не просто соединение: в ней с самого начала присутствует несение к единству некоторого бремени, ноши, того, что взято, чем он овладел и что находится в его власти. Последняя – ничто без непрерывной эскалации. «Всякая власть, – писал М.Хайдеггер, – есть власть лишь постольку и до тех пор, пока она больше-власть, то есть возрастание власти»⁵. Постоянное объединение несомого и является необходимым выражением самоумножения владеющей силы логоса.

Но отсюда следует, что противодействие собирательности тоже должно иметь властную природу, и эта властность, в свою очередь, не может не делать его все

⁴ См.: Хайдеггер М. Указ. Соч. — С. 369.

⁵ Там же. — С. 65.

той же собирательностью. Поскольку конфронтация с объединяющим логосом реальна только с позиций объединяющего логоса, антилогоса как его абсолютной противоположности не существует. «Вскрывающая» деструкция (мира «построенного» единства) – это всегда конструирование (мира единства органического). Вот почему апофатическая теология неизменно оборачивается катафатической⁶. Точно так же «ссорящая» деконпозиция (мира согласованности) по своей сути есть не что иное, как утверждение композиции (мира агонистики). Любое восстание против дискурсивности Разума, таким образом, знаменует лишь возникновение нового разумного дискурса, а всякий мятеж против дискурсивного Языка означает не более чем появление еще одного дискурса языкового.

Мир встречи неповторимых «посланий» Я и Ты и бытия как удела взаимонаправленных друг другу вещей связан с логосом иначе. Он единственный выходит из-под прямого влияния логоса-собрания. Вселенные Я и Ты вступают здесь в контакт не благодаря какой-либо овладевшей ими сближающей силе или вопреки ей, а бытийность является условием всеобщей круговой знаковости не в качестве территории объединяющей власти или, наоборот, царства полного безвластия.

Мир текстовости таков, каков он есть, через уклонение от собирательности. Так же, как и собрание, и так же, как и противостояние ему, оно существует по принципу эскалации. Остановившееся в своем росте уклонение было бы не избеганием, а простым закреплением («отрицательной») собирательности. Однако в отличие от собрания и конфронтации с ним, оно по своему существу не властно – так как не действует и не противодействует, не овладевает и не освобождает. Его, следовательно, нельзя назвать формой собирающего логоса и тем самым вернуть текстовый мир в сферу последнего.

Но если универсальная текстовость определена уклонением от собирательности, то это не значит, что конституирующую функцию здесь выполняет уже не логос. В противном случае «текст» не являлся бы миром и не имел коммуникативного и одновременно онтологического смысла. Сегодняшняя ситуация, однако, настойчиво подталкивает нас к мысли, что взаимная знаковость вещей не менее герменевтична, чем миры единства и совместности. Его собирательной разновидностью поэтому герменевтические возможности логоса не исчерпываются, и он размещает вещи в лоне бытия не только с помощью объединения.

Уклонение от собирательности как вторая крупная разновидность логоса так же погружает вещи в некую среду, как и «мягкий» собирающий логос. По этой причине оно тоже диалогично. Тем не менее, в отличие от диалогического логоса-собрания оно не может быть дискурсивным. Р.Барт, говоря о методе «обезвреживания» или «ослабления» власти, содержащейся в дискурсе, употребляет термин «экскурс»⁷. Мне этот термин кажется весьма удачным. Логос-уклонение, таким образом, разворачивается как экскурс-Письмо, то есть непрерывное отступление от систематичности, формирующее мировую текстовость.

Проблематика границ герменевтического логоса поднимается понятием культуры. Культура – это знак характерной для него «заботы» о бытийности комму-

⁶ См. об этом, напр.: Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. — С. 164.

⁷ См.: Барт Р. Избранные работы. — М., 1989. — С. 566—567.

никации и коммуникативированности бытия. Во-первых, она противостоит цивилизации и способу ее существования – технике как сфере антропологической, во-вторых, – природе, натуре как области «без человека», в-третьих, – взаимодействию цивилизационного и природного. От цивилизационно-технической сферы ее отличает некая «естественность», «ограниченность», от природной, – наоборот, своеобразная «искусственность», «произведенность», от поля взаимодействия двух областей – отсутствие безусловного господства «искусственного» над «естественным». Но и в том, и в другом, и в третьем случаях культура выступает в качестве ухаживания за данным по сравнению с тем, что непосредственно таким ухаживанием не является. Это достаточно очевидно для цивилизации, ибо «техника производит артефакты (искусственно созданные предметы)»⁸, и для взаимоотношения цивилизационного и природного, так как доминирование первого над вторым есть преобладание техническое. Однако это верно и для природы самой по себе – поскольку как натура, как объект цивилизации она возникает вместе с цивилизационным, определяется им и, следовательно, действует так же, как техника, только в противоположном направлении, то есть изводя, разрушая искусственно созданное. (Натуру не надо путать с тем бытийным, что древние греки обозначали словом «фюсис».)

И все же отблески, признаки цивилизационного, природного и их взаимодействия, которые культура обнаруживает по линии соприкосновения со своим окружением, для нее не случайны. Они выделяют ее основные внутренние формы.

Первая из них – *культура искусственности*, то есть забота о герменевтическом мире как внимание к его произведенности. В соответствии с разновидностями логоса-собирания можно говорить о «сильном» и «слабом» ее вариантах. «Сильная» культура искусственности находит свое наиболее последовательное выражение в динамике Модерна, или Модернизма в широком смысле этого слова, – с его идеалом безудержного конструирования нового. «Мягкая» защита искусственного проявляется в Неомодернизме, стремящемся соединить субъектов в рамках консенсуалистски организованного сообщества.

Вторая внутренняя форма культурного – *культура естественности*, оберегающая «антисобранность» единства коммуникации и бытия. Выступая обратной стороной заботы об искусственном, она представлена и в «своем другом» Модерна – Романтизме и иррационалистическом Модернизме (Модернизм в узком смысле слова), которые ориентированы на разрушение всякой «построенной неподлинности», и в «своем другом» Неомодерна – том виде Постмодернизма, который ратует за отказ от якобы ложного принципа согласия в пользу идеи состязательности.

Наконец, в-третьих, культура существует в форме ухода за герменевтической отстраненностью от господства искусственности. Присутствие «*культуры уклонения*» очевидно в том Постмодернизме, где главным оказывается избегание вездесущей, по Р.Барту, Власти.

⁸ Козловски П. Культура постмодерна. — М., 1997. — С. 11.